

*Michał Mrozek OP*

Instytut Tomistyczny, Warszawa

## ŚWIĘTY TOMASZ O SPRAWIEDLIWOŚCI PIERWOTNEJ ADAMA I EWY

### I. WPROWADZENIE

Teologiczna prawda dotycząca stworzenia człowieka w stanie pierwotnej sprawiedliwości rodzi współcześnie wiele wątpliwości i pytań. Zarazem opis owego stanu jest ważnym uzupełnieniem teologicznie widzianej antropologii. Zgodnie ze starą Anzelmiańską zasadą *fides quaerens intellectum* warto pokusić się o głębsze zrozumienie sytuacji człowieka przed grzechem. Szczególnie ciekawy opis tego stanu daje św. Tomasz. Prawdy dotyczące grzechu pierworodnego i sprawiedliwości pierwotnej, wbrew obiegowym opiniom, nie zostały obecnie przez Kościół zarzucone. Świadczy o tym przypomnienie ich w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*<sup>1</sup>. Ten normatywny dokument wiary i obyczajów Kościoła został opublikowany przez Jana Pawła II w 1992 roku oraz był konsultowany we wszystkich ośrodkach teologicznych katolickiego świata i z wszystkimi biskupami Kościoła. Ten rodzaj konsultacji dotyczył także wspomnianej części *Katechizmu*, dotyczącej stanu pierwotnej sprawiedliwości. Zasadniczym autorem tej koncepcji jest św. Tomasz, który nadał temu nauczaniu wyjątkową teologiczną spójność, przyjętą następnie na Soborze Trydenckim w kontekście sporów z protestanckim rozumieniem grzechu pierworodnego i jego konsekwencji. Głównym celem niniejszego artykułu jest przedstawienie zasadniczych linii rozumowania Akwinaty, które pozwalają w pełniejszy sposób popatrzeć na nauczanie Kościoła zawarte w *Katechizmie*.

Zanim jednak przejdę do samego Tomasza (II), chciałbym zasygnalizować dwie trudności, które rodzą się przy zajmowaniu się tego rodzaju tematem, jakim jest pierwotna sprawiedliwość (I). Pierwsza z nich jest ogólniejszej natury:

---

<sup>1</sup>Nr 396–412.

istnieje pokusa odrzucenia nauczania Kościoła na ten temat. Wydaje się, że wynika ona z nieprzystawalności dominującego obecnie światopoglądu, będącego wynikiem powiązania nauki i naszej ogólnej wiedzy o świecie, do takiej koncepcji. Wiele osób traktuje nauczanie na temat grzechu pierworodnego jako relikwiny przeszłości, którego, niczym starej komody, należy się jak najszybciej pozbyć. Chciałbym pokazać, że prawdy te mają głębokie intelektualne uzasadnienie, wartość przypomnienia, tym bardziej że nasze techniczne i naukowe podejście samo z siebie podlega pewnym filozoficznym ograniczeniom, z których warto zdać sobie sprawę. Drugą trudność dotyczy konkretnej konsekwencji grzechu, jaką jest śmierć. Wielu autorów przyjmuje, że śmierć była także pierwotnie naturalnym elementem ludzkiego życia, nie zaś efektem grzechu. Była jednak bardziej harmonijnie przeżywana. Zaczniemy od ogólniejszej trudności dotyczącej metodologii teologii i nauk ścisłych.

### *1. Teologia i nauki ścisłe*

W świetle nauk przyrodniczych, które przedstawiają nam tajemniczy rozwój gatunków na przestrzeni długiej historii życia na ziemi, stan człowieka pierwotnego jawi się jako styk zwierzęcego i ludzkiego świata ginący w zagadkowych meandrach ewolucji. Zasadnicze mechanizmy tejże są jednak równie zagadkowe co same prawdy wiary. Nie należy jednak — jak bywało w przeszłości wobec innych zagadek przyrody — wiązać ich razem i ludzkiej niewiedzy zastępować aktem wiary lub — co gorsza — jakimś niejasnym dogmatem. Współczesne ograniczenia nauki nie muszą, a nawet nie powinny być otoczone teologią i Panem Bogiem w charakterze odpowiedzi zastępczej i ostatecznej. Naukowa niewiedza może po prostu czekać na odpowiedź, na dalsze wyniki badań, czyjś geniusz, który wypełni dotychczasowe luki i rozplącze niewyjaśnione dotąd zaślony.

Teologia i nauki przyrodnicze mają swoje własne i komplementarne wobec siebie kompetencje: w pierwszym przypadku jest to prawda objawiona, w drugim — prawda przez nas odkrywana. Jeśli faktycznie dotykamy prawdy o rzeczywistości, to owe dwie perspektywy nie mogą sobie przeczyć, ale powinny w różny sposób opisywać to samo, jak dwie narracje tego samego wydarzenia widziane przez dwu różnych świadków. W przeciwnym razie świadczyłoby to o istnieniu podwójnej i niekompatybilnej ze sobą prawdy o otaczającej nas rzeczywistości, jednej płynącej z nauki, a drugiej — z wiary, co naruszałoby logikę i zasadę niesprzeczności. Wiara Kościoła jednak — oraz teologia — od początku przyjmowała stwórczy *Logos*, który jest zarówno Stworzycielem, jak Odkupicielem, a tym samym zwornikiem wszelkiej prawdy. Z tego względu wiara w stwórczy *Logos* odegrała ogromną rolę w dodaniu człowiekowi ufności wobec

rozumu. Jan Paweł II, przyglądając się etapom relacji między rozumem i wiarą, podkreśla ich ścisły związek w myśli patrystycznej i średniowiecznej oraz dramat ich rozdzielenia w nowożytnej myśli filozoficznej, towarzyszący oddalaniu się od chrześcijańskiego objawienia<sup>2</sup>. Papież kończy swoje rozważania na temat historii relacji między wiarą i rozumem następującą zachętą: „Niech zatem nie wyda się niestosowne moje głośne i zdecydowane wezwanie, aby wiara i filozofia odbudowały ową głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego wzajemną autonomię. Odpowiedzią na odwagę (*parresia*) wiary musi być odwaga rozumu”<sup>3</sup>. Jest to zachęta wyrażająca stale obecny nurt wielkiej tradycji intelektualnej Kościoła, w której poszukuje się prawdy. Owo filozoficzne poszukiwanie prawdy dotyczy również otwartości na naukę, na odkrywanie prawdy dotyczącej otaczającego nas świata, czy będzie to prawda przyrodnicza, czy archeologiczna i historyczna. Tak odkryta prawda stanowi zaproszenie do głębszego przemyślenia i rewizji tego, o czym wiemy z biblijnych źródeł. Uproszczone twierdzenia są więc w wierze Kościoła z czasem korygowane i uzupełniane, dzięki czemu nie zastyga on w integryzmie dogmatów coraz bardziej odstających od tego, co w nauce prawdziwe i racjonalnie uzasadnione.

Jest to jednocześnie zaproszenie do poszukiwania prawdy działające także w przeciwnym kierunku, to znaczy od wiary do nauki. Sama filozofia i nauka są otwarte z natury na wyższe światło wobec tego, co je z natury przekracza. Tym samym żaden naukowiec czy filozof nie powinien wyrokować o prawdach religijnych i objawionych dogmatach, gdy dotyczą one tego, co nadprzyrodzone. Naukowość tym samym nie powinna być podbudowana ateizmem czy swego rodzaju synkretyczną neutralnością religijną, która zrównuje wszystkie religie. Wszystkie stanowiska w tym zakresie, także neutralność, nie mają bowiem naukowych podstaw, są one oparte na mniej czy bardziej uzasadnionych racjonalnie przesłankach natury filozoficznej i teologicznej. Postulat racjonalnej wyższości „neutralności światopoglądowej” jest o tyle uproszczeniem, że w miejsce racjonalnych argumentów zostaje wstawione poczucie intuicyjnej światopoglądowej oczywistości. Jest to jednak stanowisko dogmatyczne wynikające z oczywistości niekoniecznie uświadomionych sobie założeń. Warto tu przypomnieć za Leszkiem Kołakowskim, że wielkość i uniwersalność europejskiej tradycji polega przede wszystkim na jej zdolności do autokrytycyzmu, do kwestionowania własnej pewności siebie i towarzyszącego tej niepewności nieustannego wysiłku zrozumienia innych, przełamywania własnego etnocentrycznego zamknięcia<sup>4</sup>. Taki krytycyzm dobrze jest zastosować szczególnie wobec dogmatów

<sup>2</sup> Encyklika *Fides et ratio*, 45–46.

<sup>3</sup> Tamże, 48.

<sup>4</sup> L. KOŁAKOWSKI, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, [www.kulturologia.uw.edu.pl/page.php?page=tekst&haslo=kolakowski](http://www.kulturologia.uw.edu.pl/page.php?page=tekst&haslo=kolakowski) (dostęp 13.01.2014).

przyjmowanych wspólnie: „Niepodobna naprawdę odrzucić wartościowania. To, co nazywamy duchem naukowym, jest postawą kulturalną, związaną swoiście z cywilizacją zachodnią i z jej hierarchią wartości. Mamy prawo bronić i głosić idee tolerancji i krytycyzmu, nie wolno nam jednak utrzymywać, że są to idee »neutralne«, mianowicie wolne od normatywnych założeń”<sup>5</sup>.

Jeśli przez naukę rozumiemy uporządkowany systematycznie korpus założeń, metod badawczych, przedstawiania i weryfikacji zebranych danych, wówczas nie tylko nauki ścisłe, lecz także teologia i filozofia mieszczą się w podanej definicji. Ważne jest dokładne i racjonalne uzasadnienie kompetencji i metod poszczególnych gałęzi wiedzy. W kadrze nauk przyrodniczych i właściwej jej racjonalności nie mieści się objawienie. Nadprzyrodzone prawdy, znane nam dzięki Chrystusowi za pośrednictwem Kościoła i Pisma Świętego, będące podstawą teologicznych rozważań i metod, są elementem metodologicznie obcym dla nauk ścisłych. Nie są jednak z nimi sprzeczne. Dobrze jest pamiętać o zachowaniu właściwej autonomii, która polega m.in. na tym, aby nie używać argumentów filozoficznych czy teologicznych w miejsce dowodów naukowych. Podobnie nie należy wyciągać uproszczonych wniosków filozoficznych czy religijnych na podstawie naukowej obserwacji.

Wewnątrz każdej naukowej kompetencji powinno znaleźć się miejsce na rozpoznanie granic własnej metody. Poza nią albo istnieją inne nauki, albo domena religii czy filozofii. W tym wypadku potrzebny jest autokrytycyzm dotyczący własnej metody i zakresu jej stosowania. Nienaukowe i pseudofilozoficzne będą wszelkie pośpieszne rozstrzygnięcia, a przede wszystkim uczynienie z własnej metody zasady uniwersalnej. Tym samym nie powinno się rozstrzygać kwestii istnienia Boga przez obserwację kosmosu ani życia po śmierci w ramach psychologii czy socjologii. Fizyka i chemia nie wyjaśnią nam fenomenu chodzenia Jezusa po wodzie, tak samo jak medycyna nie będzie w stanie dostarczyć nam naukowego wyjaśnienia czyjegoś cudownego uzdrowienia, jeśli tylko faktycznie mamy do czynienia z nadprzyrodzoną interwencją, nie zaś z mistyfikacją. Analogicznie nie ma sensu dowodzić przyrodniczych czy historycznych prawd bezpośrednio na podstawie nadprzyrodzonego autorytetu Pisma Świętego<sup>6</sup>. Tu racjonalny jest sceptycyzm. Łączenie elementów religijnych i nauk świeckich na jednym metodologicznie poziomie zwykle prowadzi bowiem do pomieszania metod i kompetencji właściwych obu dziedzinom. By uniknąć błędów, potrzebna jest współpraca teologów z naukowcami, pomagająca szukać syntezy

<sup>5</sup>Tamże.

<sup>6</sup>Zob. Papieska Komisja Biblijna, Dokument *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (15 kwietnia 1993), szczególnie rozdz. I, sekcja F, gdzie jest przedstawiona krytyka fundamentalistycznej lektury Pisma Świętego podkreślającej „bezbłądność różnych szczegółów tekstów biblijnych, zwłaszcza historycznych i nawiązujących do rzekomych prawd naukowych”.

w możliwie najpełniejszym ujęciu prawdy, bez redukowania jej wyłącznie do jednego wymiaru. Ciekawe intelektualnie jest nie tyle przeciwstawianie nauki i wiary, ile ich uzgadnianie, jednak nie przez eklektyczne łączenie ze sobą elementów, a raczej metodologicznie wyważone i ostrożne syntetyzowanie danych nauki i objawienia.

Nauka i wiara poszukują prawdy o powstaniu człowieka i życia na Ziemi. Staramy się znaleźć odpowiedź na pytanie o ludzką pierwotną tożsamość, czerpiąc zarówno ze źródeł naturalnej wiedzy, jak również teologalnego światła wiary. Rodzi to niemałe wyzwania. Skoro bowiem w jakiś sposób powstawały na Ziemi coraz bardziej zaawansowane gatunki roślin i zwierząt, wydaje się, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby i człowiek powstał właśnie w analogiczny sposób. Jak to zatem pogodzić z narracją Księgi Rodzaju? Jaką rolę w powstaniu człowieka odgrywa bezpośrednia interwencja Boga? Na te pytania rzucają światło teksty biblijne i teologia. Choć nie jest możliwa bezpośrednia naukowa weryfikacja objawienia, to jednak naukowe odkrycia pozwalają nam lepiej rozumieć biblijne przedstawienia stworzenia świata i człowieka, sytuując je w złożonym kontekście dziejów życia na Ziemi. Jednocześnie teologia dopowiada te elementy, które pozostają okryte nieprzeniknioną dla nauki tajemnicą samego początku zaistnienia człowieka.

Również teologia może poprowadzić nas do nowych inspiracji na poziomie naukowym i etycznym. Skoro widzimy jakościową przepaść między światem ludzi i zwierząt, szczególnie w aspekcie dobra i zła, rodzi się pytanie o to, w którym momencie biorą one — dobro i zło — swój początek. Podkreślmy: zwierzęta nie wstydzą się nagości, ponieważ z natury są niewinne i podległe instynktowi, i tym samym są niezdolne do zła w znaczeniu moralnym, choć są zdolne do zawiłych taktyk i zaawansowanych sposobów zarówno polowania, jak przeprowadzania godów<sup>7</sup>. Natomiast nasz ludzki świat pełen jest moralnego zła, prowadzącego do nagminnego łamania przykazań Dekalogu i złotej zasady („Czym sam się brzydzisz, nie czyn tego nikomu” — Tb 4,15), stanowiącej wyraz powszechnie uznanej normy we wszystkich ludzkich społecznościach i kulturach<sup>8</sup>.

Między światem zwierząt i ludzi istnieje etyczna przepaść, która gdzieś musi mieć swój początek. Prowadzi to do uznania jakiegoś stanu pierwotnej sprawiedliwości i pierwszego ludzkiego grzechu. Tę przepaść między światem ludzi i zwierząt na różny sposób ilustruje Chesterton<sup>9</sup>. To, co w świecie ludzi jest

---

<sup>7</sup>Por. K. LORENZ, *Opowiadania o zwierzętach*, tłum. W. Kragen, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1975.

<sup>8</sup>Międzynarodowa Komisja Teologiczna, Dokument *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne* (2009), szczególnie rozdział I, n. 12–17.

<sup>9</sup>G.K. CHESTERTON, *Wiekuiasty człowiek*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa: Fronda, [b.r.] (szczególnie rozdział „Profesorowie i prehistoria”, s. 55–79).

normalnością, bez względu na kulturę i możliwe do zauważenia etapy pośrednie w ewolucji, jest obcym elementem w świecie zwierząt: „gdybyśmy chcieli przedstawić osobę ludzką jako produkt nieludzkiego świata, moglibyśmy powiedzieć jedynie, że jedno ze zwierząt postradało zmysły”<sup>10</sup>. I podobnie to, co naturalne dla zwierząt, jest czymś obcym człowiekowi, jak wspomniana nagość. Ubrania w przypadku człowieka „prawie zawsze w powszechnym odczuciu mają [...] jakiś związek z zachowaniem przyzwoitości”<sup>11</sup>. Jeśli odkrywamy jakąś wspólnotę z naszymi praprzodkami, to dzieje się tak dzięki ich wyraźnemu i uchwytnemu podobieństwu do nas, czego nie można powiedzieć w tym samym stopniu o zwierzętach.

Jeśli pierwotna świadomość, wspólna człowiekowi pierwotnemu i nam samym, zaistniała na początku historii ludzkości, to powinna być ona równie niewinna jak świat zwierząt. Albowiem, czy stworzył nas Bóg, czy powstaliśmy w jakiś sposób wyłonieni ze świata zwierząt, powinniśmy dzielić z nimi to, co jest ich cechą charakterystyczną do dziś dnia: moralną niewinność. Nowy poziom świadomości, jaki charakteryzuje nowo powstałego człowieka i wyróżnia go ze świata zwierząt, daje mu nad nimi przewagę — zarówno możliwość dążenia ku wyższym formom szlachetności i dobra, jak też możliwość deprawacji gorszej i straszniejszej niż „grzech” zwierząt, czy to w postaci nieprzestrzegania ogólnych praw obowiązujących stado, czy też nieposłuszeństwa zwierząt domowych, które w wyraźny sposób są świadome przekroczenia zakazu i związanego z tym poczucia winy i wstydu. Inny jakościowo jest też zarówno zakres grzechu, jak jego konsekwencje: Shoah i wszelkie zbrodnie przeciwko ludzkości są tego dojmującym przykładem. W świecie zwierząt jest to prostsze: zawsze chodzi o zaspokojenie jakiejś konkretnej potrzeby, która w jasny sposób określa także ramy możliwego zła i zwierzęcej „deprawacji”, która nie ma jednak charakteru moralnego<sup>12</sup>. Grzech człowieka nie musi nawet być związany z fizyczną potrzebą, człowiek jest zdolny do bezinteresownej złośliwości. Może to mieć straszne konsekwencje: ponieważ duchowe zdolności człowieka są nieograniczone nie tylko w stosunku do dobra, ale także do zła. Tym samym ludzka zdolność do zła nosi cechy duchowej nieograniczonej pojemności człowieka, której nie ma żadne ze zwierząt. Czy pierwotna wina może płynąć skądinąd niż z tej właśnie duchowej zdolności pierwszego człowieka, skoro w jej wyniku bezpowrotnie

<sup>10</sup>Tamże, s. 74.

<sup>11</sup>Tamże, s. 75.

<sup>12</sup>Por. V.B. DRÖSCHER, *Czy wolna miłość jest ideałem wolnych zwierząt*, w: *Ludzkie oblicze zwierząt*, tłum. A. Guzek, Warszawa: PIW, 1999, s. 238–248. W innym miejscu tej książki jest podany przykład czapli złotawej. Gdy Otto Koenig, dyrektor stacji biologicznej w Wilhelminenbergu, stworzył trzydziestu osobnikom tego gatunku ptaków idealne warunki, dając im nieograniczoną ilość pokarmu, „zamiast raję powstało piekło. Ptaki, żyjące do tej pory zawsze w monogamicznych związkach, stworzyły prawdziwą komunę seksualną” (tamże, s. 212).

stracił swoją pierwotną niewinność oraz obarczył się winą, z której nie mógł się uwolnić ani on sam, ani jego potomstwo?

Jeśli etyczna niewinność praczłowieka i jego zwierzęcych przodków oraz ludzkie uwikłanie w zło są rozciągnięte w czasie, to muszą gdzieś się ze sobą zetknąć w rzeczonych meandrach ewolucji, właśnie na etapie człowieka pierwotnego, który w swojej osobie tę niewinność i winę łączy, będąc zdolnym do racjonalnego działania, a tym samym do jakiegoś pierwotnego grzechu i winy. Tym samym istnieje jakiś punkt (punkty?), w którym kończy się świat zwierząt i zaczyna świat człowieka. Grzech i pierwotne zło zakładają bowiem jakiś stan je poprzedzający, stan dobra, stan zrozumienia i świadomości człowieka, który już jako człowiek odstępuje od dobra. Trudno bowiem przypisać moralną odpowiedzialność i tym samym grzech istocie, która bezwiednie przekracza jakiś nakaz czy prawo. Takie działanie jest po prostu działaniem nieświadomym i obciążonym błędnym sposobem postrzegania rzeczywistości. Nie wynika stąd nowa jakość, a raczej jej upośledzenie: także zwierzęta popełniają błędy i cierpią bądź nawet giną z tego powodu. Jest jakimś paradoksem, że ewolucja prowadząca do coraz wyższych form „stworzyła” istotę, która w swojej wolności wybiera zło i tym samym poważnie zakłóca ów linearny wcześniej proces rozwoju i zdobywania doskonałości.

## 2. Pytanie o rolę śmierci

Druga trudność jest bardziej konkretna i dotyczy rozumienia śmierci oraz jej roli zarówno w stanie pierwotnej sprawiedliwości, jak obecnie. Jeśli śmierć była i jest procesem naturalnym, jest też czymś uprzednim w stosunku do ludzkiej wolności i etycznych wyborów. Jest po prostu częścią zastanego przez nas świata. Człowiek jednak ma w sobie jakiś obcy element radykalnego sprzeciwu wobec konieczności śmierci. Zwierzęta, choć walczą o przeżycie i boją się cierpienia i śmierci, to jednak nie buntują się przeciw niej tak, jak robi to człowiek. Dla nas, ludzi, śmierć — nie wiedzieć czemu — jest czymś radykalnie sprzecznym z naturą, tęskniącą za nieśmiertelnością.

Jednocześnie nauczanie dotyczące pierwotnej sprawiedliwości do tego stopnia odbiega od naszego doświadczenia, że rodzi trudności w jej przyjęciu, także ze strony teologicznej czy biblijnej. I tak na przykład ks. Waldemar Chrostowski proponuje takie odczytanie Księgi Rodzaju, które mocno podkreśla rolę czasowości i przemijania stworzonego świata. Tym samym obejmuje ono w konieczny sposób także śmierć człowieka. W artykule *Czy Adam i Ewa mieli się nie starzeć i nie umierać?*<sup>13</sup> ten wybitny biblista prowadzi nas do alternatywy: albo cielesność

<sup>13</sup>W. CHROSTOWSKI, *Czy Adam i Ewa mieli się nie starzeć i nie umierać? Egzegetyczny przyczynek do nauczania o nieśmiertelności pierwszych ludzi*, w: *Verbum caro factum est: księga pamiątkowa*

dotyczyła pierwszych ludzi wraz z wszelkimi konsekwencjami, jakie my znamy, czyli przemijania i śmierci, albo należy ten fragment Księgi Rodzaju przenieść do mitologii<sup>14</sup>. Przez *reductio ad absurdum* Chrostowski przekonuje nas o konieczności wyboru pierwszej tezy: śmierć była na początku. Teza ta jednak wyklucza dosłowne rozumienie daru nieśmiertelności w przypadku pierwszych ludzi. W konsekwencji jesteśmy także zmuszeni do dalszej rewizji doktrynalnych orzeczeń Kościoła, ze wspomnianym *Katechizmem* włącznie<sup>15</sup>.

Tego typu propozycję można znaleźć u teologów także w formie tezy, że śmierć co prawda istniała w stanie pierwotnej sprawiedliwości, ale miała odmienny charakter — łagodnego przejścia. Tytułem ilustracji — uważał tak m.in. jezuicki teolog Jacek Bolewski: „Jeśli bowiem w mądrościowej wypowiedzi o diabolicznym pochodzeniu śmierci powiedziane jest, że »doświadczają jej ci, którzy do niego należą«, to nie chodzi tu najwyraźniej o powszechność śmierci w jej wymiarze fizycznym. [...] Sens mądrościowej wypowiedzi wskazuje zatem, że chodzi raczej o duchowy wymiar śmierci związany z grzechem”<sup>16</sup>. Tak rozumiana śmierć stała się czymś strasznym dla człowieka dopiero po grzechu, wcześniej była przejściem, które było zwyczajną częścią ludzkiej egzystencji, czymś, z czym człowiek był pogodzony. Można byłoby powiedzieć, nawiązując do określenia św. Franciszka z Asyżu, że śmierć była jak siostra, prowadząca człowieka do Boga.

Z pewnością jest to stanowisko teologiczne łatwiejsze do pogodzenia z przedstawionymi wyżej racjami nauk ścisłych, i zdecydowanie bardziej odpowiada temu, co znamy z egzystencjalnego doświadczenia. Nieśmiertelność pierwszego człowieka zakłada bowiem jakiś element nadprzyrodzonego funkcjonowania człowieka, które trudno sobie nawet wyobrazić w realiach tej ziemi. O wiele bliżej jest nam mentalnie do doświadczenia ogromnej kruchości ludzkiej egzystencji i bezradności wobec śmierci. Przyjrzyjmy się zatem temu, w jaki sposób wyjaśnia tę tajemnicę Akwinata

## II. ŚWIĘTY TOMASZ O PIERWOTNEJ SPRAWIEDLIWOŚCI

Święty Tomasz proponuje teologiczną wykładnię stanu pierwotnej sprawiedliwości opisanej w Księdze Rodzaju — wraz z dosłownym potraktowaniem

---

*dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski; Warszawa: Stowarzyszenie Biblistów Polskich, 2007, s. 151–179.

<sup>14</sup>Tamże, s. 160n.

<sup>15</sup>Chrostowski jest tego świadomy, i jednym z celów jego artykułu jest propozycja pogłębionej refleksji i dyskusji teologicznej nad tym właśnie problemem w cytowanym artykule we fragmencie „Egzegeza biblijna a doktrynalne wypowiedzi Kościoła”, s. 171–179.

<sup>16</sup>*Początek i śmierć człowieka w Starym Testamencie*, „Horyzonty Wiary”, 5 (1990), s. 19–33.



nieśmiertelności i doskonałej harmonii na początku. Aby przybliżyć nauczanie Tomasza o sprawiedliwości pierwotnej, najpierw warto zwrócić uwagę na samą konstrukcję *Summy teologii* i jej znaczenie w przypadku rozważań antropologicznych św. Tomasza (1). Kluczowe dla zrozumienia stanu pierwotnej sprawiedliwości jest pierwsze pytanie postawione przez Tomasza przy jego rozpatrywaniu: „czy pierwszy człowiek widział istotę Boga?” (2). Święty Tomasz dokładnie analizuje ten stan pierwotnego człowieka, który, choć nie osiągał widzenia Boga, to był w sytuacji doskonalszej od nam znanej (3). Wiąże się to z pytaniem, czy Adam był stworzony jako dojrzały mężczyzna (4) oraz z pytaniem o jego wiedzę (5).

Pytania te prowadzą do samego serca zagadnienia pierwotnej sprawiedliwości, jakim jest pytanie o obecność i naturę szczególnej nadprzyrodzonej łaski, która pozwalała człowiekowi na funkcjonowanie w sposób odmienny od nam znanego (6). Omówienie tej kwestii pozwala przejść do wyjaśnienia św. Tomasza dotyczącego naturalności ludzkiej śmierci (7) oraz postrzegania jej w charakterze kary (8).

### 1. Struktura traktatu o człowieku

*Traktat o człowieku* — tak zatytułowany jest przekład *Summy teologii*, I, q. 75–89 Stefana Swieżawskiego. Może to jednak być mylące, jako że u Tomasza podane kwestie to zaledwie połowa jego traktatu o człowieku. Tomasz dzieli traktat na dwie duże części: „Najpierw będzie mowa o naturze samego człowieka, a następnie o tym, w jaki sposób człowiek otrzymuje byt i zaczyna istnieć”<sup>17</sup>. Opis drugiej części: „w jaki sposób człowiek otrzymuje byt i zaczyna istnieć” to rozwinięcie krótkiego łacińskiego Tomaszowego „de eius productione” — „o jego stworzeniu” (q. 90–102). Wbrew naszym skojarzeniom łacińskie *productio* odsyła nas do stworzenia człowieka i jego pierwotnego stanu<sup>18</sup>. Tomasz rozwija tutaj teologiczną interpretację Księgi Rodzaju. Opis pierwotnego stanu człowieka to zatem — obok „anatomicznych” rozważań zawartych we wspomnianej pierwszej części *Traktatu o człowieku* — integralny i komplementarny fragment Tomaszowej antropologii. Jest to teologiczne spojrzenie na człowieka w świetle pierwotnego zamysłu Boga, pozwalające lepiej zrozumieć tragedię i konsekwencje grzechu, a tym samym obecny stan ludzkiej natury, i dalej dzieło odkupienia

<sup>17</sup> Św. TOMASZ z AKWINU, *Traktat o człowieku. Summa teologii 1, 75–89*, przeł. S. Swieżawski, Kęty: Antyk, 1998, s. 22.

<sup>18</sup> Por. prolog do I, q. 47: „Post productionem creaturarum in esse, considerandum est de distinctione earum” bądź prolog do I, q. 65, który omawiając stworzenie rzeczy materialnych, także mówi o ich *productio*, przy czym odwołuje się do opisu Księgi Rodzaju: „In cuius [i.e. creatura corporali] productione tria opera Scriptura commemorat”.

w Chrystusie. Tomasz porównuje stan człowieka po grzechu do sytuacji człowieka chorego, który potrzebuje pomocy łaski zarówno do zbawienia, jak również do tego, aby powrócić do naturalnej i pierwotnej integralności<sup>19</sup>.

Już pobieżny rzut oka na strukturę traktatu pozwala zobaczyć jego biblijne korzenie: jest to właściwie wielki teologiczny komentarz do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Ulepienie człowieka z gliny i tchnienie w niego życia jest pytaniem o sposób zaistnienia duszy i ciała, stworzenie na obraz Boga wyjaśnia cel powołania człowieka do istnienia. Dobro stworzenia oraz brak wstydu związanego z nagością rodzą wiele pytań zarówno o pierwotną niewinność człowieka, jak i o sposób jej funkcjonowania i przekazywania na kolejne pokolenia. I tak traktat dotyczący stworzenia człowieka składa się najpierw z omówienia samego aktu stworzenia człowieka: ludzkiej duszy (q. 90), ciała (q. 91) oraz kobiety (q. 92); oraz wyjaśnienia jego celu, jakim jest istnienie człowieka jako Bożego obrazu (q. 93). Dalej św. Tomasz dokładnie analizuje pierwotny stan człowieka. Od strony duchowej Akwinata rozważa wiedzę pierwszych ludzi (q. 94), stan łaski (q. 95) i powołanie do rządzenia innymi stworzeniami (q. 96). Następnie od strony ciała Tomasz zastanawia się nad sposobem podtrzymywania życia jednostki w owym stanie (q. 97), jak również przekazywaniem życia (q. 98). Ostatniemu zagadnieniu towarzyszą teologiczne hipotezy na temat życia potomstwa Adama i Ewy w sytuacji, gdyby pierwsi rodzice nie popełnili grzechu pierworodnego. Tomasz zastanawia się nad stanem ciał (q. 99), prawinością woli (q. 100) i wiedzą (q. 101) potomków Adama i Ewy. Na końcu Tomasz rozważa miejsce pobytu pierwszego człowieka, raj, z którego został po grzechu wygnany (q. 102). Ogólnie Tomasz mówi o „stanie niewinności”, w której wyobraża sobie pewien określony rozwój i porządek.

Akwinata sprzeciwia się wszelkim koncepcjom marginalizującym rolę ciała, stanowczo odrzuca koncepcję św. Grzegorza z Nyssy, który proponował „anielski” sposób rozmnażania się człowieka, to znaczy bezcielesnego obcowania. Dla Grzegorza organy płciowe Bóg stworzył dlatego, aby człowiek miał możliwość rozmnażania się w razie popełnienia grzechu. Gdyby nie było grzechu pierworodnego, wówczas, według Grzegorza, człowiek przekazywałby życie w wyższy i szlachetniejszy sposób. Dla Tomasza taka koncepcja jest nie do przyjęcia: grzech nie może niczego dodać ludzkiej naturze. Według Akwinaty pierwszy człowiek w stanie sprawiedliwości pierwotnej rozmnażałby się dokładnie tak

<sup>19</sup>Nieocenione są tutaj analizy św. Tomasza w traktacie o łasce (*ST*, I-II, q. 109–114), gdzie Akwinata porównuje różne możliwości człowieka i związany z tym zakres konieczności łaski w dwu różnych stanach: w stanie pierwotnej integralności natury przed grzechem pierwszych rodziców *in statu naturae integrae*, oraz po ich upadku, w stanie zepsutej natury, *in statu naturae corruptae* (zob. q. 109, a. 2 i kolejne). Kilkakrotnie Tomasz podkreśla tam uzdrawiający wymiar łaski potrzebny np. do tego, aby kochać Boga ponad wszystko (a. 2), czy aby wypełnić wszystkie przykazania prawa (a. 3).

samo jak obecnie, to znaczy przez intymne seksualne zjednoczenie się mężczyzny i kobiety (*per coitum*)<sup>20</sup>.

## 2. Czy pierwszy człowiek widział istotę Boga?

Zagadnienie widzenia istoty Boga w raju jest fundamentalne dla zrozumienia argumentacji Akwinaty. Tomasz zadaje pytanie od razu ściśle sprecyzowane: nie chodzi o jakiegokolwiek poznanie Boga, ale o widzenie samej Bożej istoty. Od tego właśnie pytania rozpoczyna on rozważania dotyczące stanu pierwszego człowieka (q. 94, a. 1). Samo pytanie o widzenie Boga w kontekście Księgi Rodzaju może jednak dziwić. Bóg w biblijnym opisie bezpośrednio zwraca się do człowieka, przebywa z nim, przechadza się po ogrodzie, a nawet po grzechu rozmawia z człowiekiem, łagodząc karę wygnania z raju przygotowaniem człowiekowi ubrań (Rdz 3,21). W jakiś sposób pierwszy człowiek już rozpoznawał i widział Boga, skoro próbował się przed Nim ukryć. O jakie zatem widzenie Boga chodzi św. Tomaszowi? Już w samym Piśmie Świętym można zauważyć, że Bóg objawia się i jest widziany na różny sposób. O konieczności nowego sposobu poznania Boga w Chrystusie mówi wprost św. Paweł: „a jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób” (2 Kor 5,16). Niedoskonałe poznanie Boga przez wiarę jest zapowiedzią doskonałego i bezpośredniego poznania Boga: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś zobaczymy twarzą w twarz” (1 Kor 13,12). Wynika stąd, że Tomaszowi nie chodzi o jakiegokolwiek poznanie Boga — na przykład o poznanie Chrystusa za Jego ziemskiego życia, czego doświadczyli apostołowie, czy poznanie Go przez wiarę — ale o ostateczne i pełne widzenie Boga, właściwe zbawionym.

Tak rozumiane widzenie istoty Boga jest według Tomasza ostatecznym spełnieniem się człowieka oraz dotarciem do doskonałego szczęścia. Omawiając naturę tak rozumianej szczęśliwości, autor *Summy teologii* argumentuje, że nic stworzonego nie jest w stanie zaspokoić pragnień człowieka, ponieważ ludzka wola jest otwarta na uniwersalne dobro<sup>21</sup>. Duchowa pojemność ludzkiej woli przekracza wszystko, co jest dobrem stworzonym — dlatego nie nasyci jej w trwały sposób to, co jest dobrem jedynie przez partycypację. Cząstkowe dobro nie wystarczy, a każde stworzone dobro istnieje dzięki uczestnictwu w Bogu, źródle wszelkiego dobra. „Toteż jedynie Bóg może w pełni zaspokoić wolę człowieka”<sup>22</sup>. Akwinata pyta więc o to, czy pierwszy człowiek widział Boga

<sup>20</sup> Por. *ST*, I, q. 98, a. 2 „Utrum in statu innocentiae fuisset generatio per coitum”.

<sup>21</sup> Zob. *ST*, I-II, q. 2, a. 8: „Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum”.

<sup>22</sup> Tamże, ciąg dalszy tekstu: „Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura

w najwyższy możliwy i bezpośredni sposób. Odpowiedź na to pytanie będzie rzutowała na sposób rozumienia pierwotnego stanu człowieka.

Tomasz rozpoczyna korpus odpowiedzi od wyraźnego zajęcia stanowiska: „Jeśli chodzi o zwykły stan owego życia, to trzeba powiedzieć, że pierwszy człowiek nie widział istoty Boga”<sup>23</sup>. Przez wspomnienie o zwykłym stanie owego życia Tomasz chce wykluczyć momenty szczególne — porwania człowieka do widzenia Boga *in raptu*, przez chwilowe i szczególne doświadczenie „porwania”, które wiązał z interpretacją zesłania na Adama głębokiego snu (Rdz 2,21).

Istotą Tomaszowego argumentu jest naturalne i zarazem konieczne ukierunkowanie woli do szczęścia. Skąd wiemy, że pierwszy człowiek nie widział stale istoty Boga? Ponieważ gdyby tak było, nie popełniłby żadnego grzechu. Ukierunkowanie na szczęście pozwala na zbudowanie następującej analogii: „Ponieważ istota Boża jest samym szczęściem, tak się ma intelekt oglądającego Bożą istotę do Boga, jak się ma każdy człowiek do szczęścia”. To zestawienie odwołuje się do bezpośredniości pragnienia szczęścia: jest ono oczywistością i nie można go nie chcieć. „Wszak w sposób naturalny i konieczny człowiek chce szczęścia, a ucieka przed nieszczęściem. Stąd nikt, kto widzi Boga przez istotę, nie może własną wolą odwrócić się od Boga, to znaczy grzeszyć”<sup>24</sup>. Ta analogia prowadzi nas do wyobrażenia człowieka, który ostatecznie szczęście znalazł. Trudno sobie doprawdy wyobrazić, że w jakikolwiek sposób chciałby lub mógłby chcieć owo szczęście porzucić. Świadczyłyby to, jak argumentuje Tomasz w innym miejscu, że albo czegoś temu szczęściu brakuje, albo jest ono w jakiś sposób uciążliwe: „Wszelkie bowiem dobro, które ktoś posiada, lecz chce się go pozbyć, jest albo niewystarczające, tak iż zamiast niego pragnie się czegoś bardziej wystarczającego, albo też wiąże się z nim pewna uciążliwość, wskutek której staje się ono nużące. Jednakowoż widzenie boskiej istoty napęla duszę wszystkimi dobrami, gdyż łączy ją ze źródłem wszelkiego dobra”<sup>25</sup>.

---

habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest; secundum quod dicitur in Psalmo CII, *qui replet in bonis desiderium tuum*”. Przekład za: TOMASZ z AKWINU, *Traktat o szczęściu. Summa teologii I-II, q. 1–5*, tłum. W. Galewicz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008, s. 69.

<sup>23</sup> ST, I, q. 94, a. 1: „Respondeo dicendum quod primus homo Deum per essentiam non vidit, secundum communem statum illius vitae”. O ile nie zaznaczono inaczej, przekład własny.

<sup>24</sup> Tamże: „Manifestum est autem quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti, naturaliter enim, et ex necessitate, homo vult beatitudinem, et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam, potest voluntate averti a Deo, quod est peccare”.

<sup>25</sup> ST, I-II, q. 5, a. 4: „Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam, velit eam non videre. Quia omne bonum habitum quo quis carere vult, aut est insufficiens, et quaeritur aliquid sufficientius loco eius, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinae essentiae replet animam omnibus bonis, cum coniungat fonti totius bonitatis”. Przekład za *Traktatem o szczęściu*, s. 108.

Święty Tomasz dowodzi więc, że doskonałego szczęścia, które się osiągnęło, nie można chcieć już utracić. Widzenia istoty Boga, który jest samą istotą dobra, powoduje prawość woli: „Wola kogoś, kto widzi istotę Boga, z konieczności kocha wszystko, co kocha, ze względu na Boga, tak samo jak wola kogoś, kto nie widzi istoty Boga, z konieczności kocha wszystko, co kocha, ze względu na ogólne pojęcie dobra, które poznaje. A to już powoduje, że wola jest prawa”<sup>26</sup>. Widzenie Boga prowadzi do tak intensywnego przyłgnięcia człowieka do najwyższego dobra, że staje się on niezdolny do porzucenia go, tak jak obecnie nie jesteśmy zdolni wyrzec się pragnienia szczęścia oraz dążenia do dobra. Tomasz opisuje widzenie Boga jako utrwalenie się człowieka w dobru, które nie naruszając wolności, prowadzi do niezdolności do grzechu<sup>27</sup>. Tym samym pełne widzenie Boga czyni człowieka radykalnie niezdolnym do grzechu: „A skoro Adam zgrzeszył, jest oczywiste, że nie widział Boga w Jego istocie”<sup>28</sup>.

W świetle tych rozróżnień można zinterpretować początek Księgi Rodzaju jako opis przyjaźni i bliskości człowieka z Bogiem, która nie była jednak tożsama z widzeniem Jego istoty<sup>29</sup>. Znane rozróżnienie św. Augustyna w zwarty sposób ukazuje ogromną różnicę między nieśmiertelnością człowieka niepodlegającego śmierci — *non posse mori*, oraz możliwością nieśmiertelności pierwszego człowieka, który mógł nie umrzeć — *posse non mori*. Święty Augustyn wyjaśnia: „Co innego bowiem jest nie móc umrzeć, tak jak Bóg stworzył niektóre istoty nieśmiertelne; a co innego móc nie umrzeć, zgodnie z czym pierwszy człowiek został stworzony jako nieśmiertelny, co zapewniało mu drzewo życia, a nie jego naturalna konstytucja”<sup>30</sup>. Stan pierwotnej sprawiedliwości jest zatem

---

<sup>26</sup> ST, I-II, q. 4, a. 4: „Beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub communi ratione boni quam novit. Et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam”. Przekład za *Traktatem o szczęściu*, s. 93.

<sup>27</sup>Zob. ST, I, q. 94, a. 1: „Et propter hoc, omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, quod in aeternum peccare non possunt”.

<sup>28</sup>Tamże: „Cum ergo Adam peccaverit, manifestum est quod Deum per essentiam non videbat”.

<sup>29</sup>Tamże: „Miał jednak [Adam] jakieś wyższe poznanie Boga niż my je obecnie posiadamy. To jego poznanie znajduje się tym samym poniekąd w środku między poznaniem obecnego stanu, a poznaniem w ojczyźnie niebieskiej, w której widzi się Boga przez istotę”.

<sup>30</sup>Św. AUGUSTYN, *De Gen. ad Lit.* (vi, 25): „Illud quippe ante peccatum, et mortale secundum aliam, et immortale secundum aliam causam dici poterat: id est mortale, quia poterat mori; immortale, quia poterat non mori. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus: aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis; quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae: a quo ligno separatus est cum peccasset, ut posset mori, qui nisi peccasset posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris”. Przekład za:

niższy niż stan pozwalający na widzenie istoty Boga, a zarazem wyższy niż stan po upadku.

### 3. Na czym polegał stan pierwotnej sprawiedliwości?

Święty Tomasz nie zadowolą się jednak powyżej przedstawionymi wnioskami i mówi o tym poznaniu coś więcej. Narzędziem jego pracy jest teologiczna dedukcja na podstawie wspomnianych tekstów Pisma Świętego oraz Tradycji. Wyższość poznania polega między innymi na tym, że intelekt sprawniej działa wówczas, gdy nie doznaje rozproszeń ze strony ciała i emocji. Akwinata cytuje tekst Księgi Koheleta (Koh 7,29; Vlg 7,30): „Deus fecit hominem rectum” — „Bóg uczynił ludzi prawymi”, i odnosi ten fragment do stanu pierwszego człowieka. Na czym owa prawość polegała? Święty Tomasz udziela tutaj następującego wyjaśnienia: „Prawość pierwszego człowieka stworzonego przez Boga była taka, że rzeczy niższe podlegały wyższym oraz im nie przeszkadzały. Stąd też pierwszemu człowiekowi rzeczy zewnętrzne nie przeszkadzały w trwałej i jasnej kontemplacji rozumnych skutków [stworzenia], które dostrzegał dzięki promieniowaniu pierwszej prawdy, czy to poznaniem naturalnym, czy wzbogaconym łaską”<sup>31</sup>.

Dedukując ów stan pierwotnej prawości człowieka, Tomasz rozpoczyna od uwagi, co do której trudno żywić wątpliwości: „rzeczy niższe podlegały wyższym oraz im nie przeszkadzały”<sup>32</sup>. Wynika stąd ogólna prawda o porządku panującym w raj, gdzie rzeczy wyższe i niższe zajmowały właściwe sobie miejsce. Zastosowanie tej reguły do samego człowieka i jego władz pozwala Tomaszowi wyprowadzić interesujące i nieoczywiste wnioski.

Kiedy wyobrażamy sobie człowieka, który w pierwotnym stanie kontemlował Boga i doglądał ogrodu, możemy zrozumieć, wyciągając wnioski z powyższej zasady, że pierwszemu Adamowi „rzeczy zewnętrzne nie przeszkadzały w trwałej i jasnej kontemplacji rozumnych skutków stworzenia, które dostrzegał dzięki promieniowaniu pierwszej prawdy”<sup>33</sup>. Dotyczy to, jak zauważa Tomasz, zarówno naturalnego, jak nadprzyrodzonego poznania. Intelekt człowieka

św. AUGUSTYN, *Pisma egzegetyczne przeciw Manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa: ATK, 1980, (Pisma Starożytności Pisarzy, 25), s. 232.

<sup>31</sup> ST, I, q. 94, a. 1: „Haec autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat, sive naturali cognitione sive gratuita”.

<sup>32</sup> Tamże: „Inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur”.

<sup>33</sup> Tamże: „Unde homo primus non impediatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat, sive naturali cognitione sive gratuita”.

dążącego do prawdy nie doznaje przeszkód ani na poziomie naturalnego poznania rozumowego, ani na poziomie nadprzyrodzonym analogicznym do teologicznej cnoty wiary czy darów Ducha Świętego. Ten porządek dotyczy całego człowieka: „Życie to jednak było zintegrowane, ponieważ ciało było całkowicie podległe duszy i w niczym jej nie przeszkadzało”<sup>34</sup>. Wynika stąd, że stan sprawiedliwości pierwotnej polega na doskonałej harmonii ludzkich władz.

Tworzy to zaiste błogosławiony stan: ludzkie ciało nie przeszkadza w żaden sposób duchowym aktywnościom; przeszkodą nie jest ani zmęczenie, ani bólały ząb, ani emocjonalne zmartwienia itp. Można pozazdrościć człowiekowi tego pierwotnego uporządkowania sfery duchowej, emocjonalnej i fizycznej, w której panuje doskonały porządek. Dałoby się to porównać — poprzez filozoficzne skojarzenie — do sytuacji ideału człowieka posiadającego wszystkie cnoty, opisanego przez Platona w *Gorgiaszu*, człowieka, „któremu wszystko się udaje, który wszystko czyni pięknie, którego szczęścia nie mącą żadne okoliczności zewnętrzne”<sup>35</sup>. Przy czym — co ułatwia pierwszemu człowiekowi zadanie — nie istnieje jeszcze nic takiego, co zagrażałoby jego zdrowiu czy życiu; nie ma takiej sytuacji, w której takie cnoty jak męstwo czy wytrwałość byłyby potrzebne w obliczu lęku przed śmiercią czy jakiegoś zagrożenia.

#### 4. Czy pierwszy człowiek został stworzony jako dojrzały mężczyzna?

Pytanie o wiek pierwszego człowieka rzuca dalsze światło na opis stanu sprawiedliwości. Odpowiedź można znaleźć w kwestii dotyczącej wiedzy pierwszego człowieka, gdzie św. Tomasz pokazuje powody, które prowadzą go do przyjęcia określonego rozwiązania. Otóż i tutaj Akwinata rozpoczyna od pewnych ogólnych stwierdzeń, które stają się dla niego trampoliną do udzielenia szczegółowych odpowiedzi dotyczących tajemnicy początku stworzenia. „W porządku natury to, co doskonałe, poprzedza to, co jest niedoskonałe, jak akt możliwość, ponieważ to, co jest w możliwości, nie zostaje zaktualizowane inaczej jak tylko za sprawą jakiegoś bytu w akcie”<sup>36</sup>. W naturze najpierw musi być coś, co jest dojrzałe, uformowane, uporządkowane, zaktualizowane, aby mogło posiadaną przez siebie pełnię przekazywać dalej czemuś innemu. W związku z tym „skoro Bóg ustanowił pierwsze rzeczy nie tylko po to, aby istniały same dla siebie, lecz także aby były przyczynami innych rzeczy, dlatego też stworzył je w stanie

<sup>34</sup> *ST*, I, q. 94, a. 2: „Sed huius vitae integritatem habebat, in quantum corpus erat totaliter animae subditum, in nullo ipsam impediens”.

<sup>35</sup> Por. PLATON, *Gorgiasz*, 507c, w: tenże, *Dialogi*, Kęty: Antyk, 1999, t. I, s. 427.

<sup>36</sup> *ST*, I, q. 94, a. 3: „Respondeo dicendum quod naturali ordine perfectum praecedit imperfectum, sicut et actus potentiam, quia ea quae sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu”.

doskonałym, w którym mogłyby być przyczynami innych rzeczy”<sup>37</sup>. Warto podkreślić słowo, którego znaczenie trudno oddać w przekładzie: *principia* — „przyczyny innych rzeczy”. Bóg stwarza rzeczy jako *principia* dla dalszych rzeczy. Łacińskie *principium* ma szerokie znaczenie: oznacza przyczynę w znaczeniu zarówno źródła istnienia, jak też zasady działania. Jest to więc poszerzenie naszego sposobu myślenia o byciu przyczyną: nie chodzi tylko o samo zaistnienie czegoś, ale doprowadzenie czegoś do pełnego rozwoju i doskonałego działania. Bóg stwarza rzeczy takimi po to, aby mogły zarówno dawać kolejnym bytom istnienie, jak i przekazywać im właściwą sobie doskonałość; zakłada to także większą zależność między bytami, ich relacje. Najbardziej widać to w świecie przyrody i organicznego powiązania roślin i zwierząt we wzajemnej równowadze. Tomasz proponuje nam spojrzenie na stworzenia pozostające w stanie, kiedy są zdolne do przekazywania swojego istnienia i doskonałości kolejnym bytom.

Także w tym miejscu rodzi się pytanie o zestawienie wiary w stworzenie z wiedzą na temat ewolucji. Z jednej bowiem strony mamy propozycję stworzenia bytów wraz z ich pełną doskonałością, która u zarania swojego istnienia staje się gotową zasadą życia i działania dla innych bytów. Z drugiej jednak strony widzimy rozwój gatunków, które nie są uformowane i gotowe od samego początku. Jednocześnie należy zauważyć, że sama Księga Rodzaju wprost zaznacza etapy stworzenia w kolejnych dniach stwórczego działania Boga. Kolejne i coraz doskonalsze stworzenia zostają powołane do istnienia, są one — co do ich własnej natury — doskonale i uformowane, zdolne do przekazywania życia i właściwego sobie działania swojemu potomstwu. Stajemy przed tajemnicą racjonalnego pytania o sposób zaistnienia i funkcjonowania nowych stopni doskonałości w ewolucji zwierząt, a zarazem teologicznego spojrzenia na ewolucję w świetle celowego planu, ukierunkowanego na istnienie człowieka. Nie są to bowiem sposoby patrzenia wykluczające się nawzajem — można je postrzegać w komplementarny wobec siebie sposób. Mechanizmy biologiczne i ewolucyjne nie stanowią bowiem zagrożenia dla teologicznych interwencji Boga. Stwórca działa zarówno w samej naturze i sposobie jej ustanowienia, jak i ponad możliwościami natury czy nawet wbrew jej zwykłemu biegowi. Wyjaśnienie tego, co dotychczas było postrzegane jako cud z powodu braku wiedzy, nie jest argumentem przeciw Bogu i Jego stwórczej mocy. Wręcz przeciwnie: im większa moc stworzenia, tym większa chwała Stwórcy, która się w nich przejawia. Bóg nie jest rywalem natury, ale jej stwórcą. Tym samym nie ma także potrzeby wyjaśniania wszelkich tajemnic i zagadek natury od razu nadprzyrodzonymi

<sup>37</sup> ST, I, q. 94, a. 3: „Et quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia; ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum”.



interwencjami Boga. Raczej należy dostrzec zarówno w naturalnym, jak w nadprzyrodzonym porządku dwa wymiary jednego Bożego działania.

Wracając do wieku stworzonego człowieka: Tomasz odnosi do niego owo *principium* w pełnym tego słowa znaczeniu. W rezultacie pierwszy człowiek powinien być wystarczająco dojrzały do zachowania pełnej łaski integralnego dobra pierwotnej ludzkiej społeczności. Dotyczy to zarówno fizycznego, jak duchowego wymiaru. „Człowiek zaś może być przyczyną drugiego człowieka nie tylko dzięki fizycznemu przekazywaniu życia, lecz także poprzez nauczanie i zarządzanie”<sup>38</sup>. Tym samym poza dojrzałością fizyczną odnosi się to do pełnej ludzkiej wiedzy dotyczącej świata, relacji z kobietą, rządzenia, wreszcie — nadprzyrodzonego sensu ludzkiej egzystencji. Wobec tego Tomasz wnioskuje: „I dlatego jak pierwszy człowiek został ustanowiony w stanie doskonałym pod względem ciała tak, żeby był zdolny do spłodzenia potomstwa, tak również został ustanowiony w stanie doskonałym pod względem duszy tak, aby zaraz mógł innym nauczać i nimi rządzić”<sup>39</sup>. W tym świetle łatwiej zrozumieć teologiczną wymowę fresku Michała Anioła w kaplicy Sykstyńskiej: stworzony Adam prezentuje się tam jako dojrzały mężczyzna.

W świetle wiedzy czysto przyrodniczej byłibyśmy skłonni do refleksji oddolnej, to znaczy odwołującej się do racjonalnej wiedzy znanych nam podstawowych przyczyn i praw tego świata. Stworzony człowiek dochodziłby do przewagi nad innymi zwierzętami tak jak one, na zasadzie walki o byt. Byłby on wówczas skazany w poszukiwaniu i konstytuowaniu swojej tożsamości na metodę prób i błędów. Trudno jednak zrozumieć, na czym mogłaby polegać wówczas jego pierwotna wina, owo pierwsze zło. Jeśli człowiek byłby po prostu owocem przypadku i walki o byt, osiągnięcie świadomej przewagi nad zwierzętami nie powinno w żaden sposób naruszyć dotychczasowej reguły rozwoju.

W świetle teologicznej refleksji możemy spojrzeć na stworzenie człowieka i jego wiedzę niejako od góry, to znaczy w nadprzyrodzonym świetle, które pozwala przynajmniej w jakimś stopniu wyjaśnić fenomen tak dużej różnicy między człowiekiem i zwierzętami. Jeśli bowiem stworzenie człowieka jest wynikiem nie przypadku, ale szczególnego aktu Stwórcy, wówczas bardziej zrozumiałe staje się to, dlaczego człowiek przekracza stworzony świat — przez potrzebę uniwersalnego dobra oraz pragnienie poznania ostatecznej prawdy. Te właśnie wymiary prowadzą człowieka zarówno w stronę religii, jak mądrości, a także wiedzy i techniki. Jeśli pierwszy człowiek nie ma być zagubiony co do

---

<sup>38</sup> *ST*, I, q. 94, a. 3: „Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem”.

<sup>39</sup> Tamże: „Et ideo, sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare; ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare”.

swojej pierwotnej tożsamości i skazany na jej poszukiwanie na drodze prób i błędów, to potrzebuje on już na początku całkiem pokaźnego zasobu wiedzy dotyczącej siebie i otaczającego go świata, włącznie z Bogiem. Wróćmy jednak do rozważań Tomasza.

### 5. Jaki był zakres wiedzy pierwszego człowieka?

Skoro pierwszy człowiek został stworzony jako dojrzały i jako *principium* rodzaju ludzkiego, wobec tego „tak został ustanowiony przez Boga, żeby miał pełną wiedzę o wszystkich rzeczach, które winien znać ze względu na swoją naturę”<sup>40</sup>. Aby mógł nauczać, potrzebował wiedzy; a tę musiał otrzymać bezpośrednio od Boga wraz z aktem stwórczym. Porządek pierwotnej sprawiedliwości domaga się, jak to widzieliśmy, pewnego zasobu wiedzy. Należy do niej to, „co leży w możliwościach pierwszych zasad oczywistych same przez się; a więc to wszystko, co ludzie naturalnie mogą wiedzieć”<sup>41</sup>. Pierwsze zasady myślenia to przede wszystkim zasada niesprzeczności i zdolność logicznego rozumowania. Możemy więc wnioskować, że pierwszy człowiek je od Boga otrzymał, i była to znajomość wystarczająca do zachowania doskonałości pierwotnego stanu i właściwych mu zadań.

Na podstawie zdolności do rządzenia i nauczania św. Tomasz argumentuje także za pewną wiedzą nadprzyrodzoną. W przypadku człowieka bowiem, w odróżnieniu od zwierząt, mamy cel wyższy, który tutaj Tomasz określa bardzo ogólnikowo — cel nadprzyrodzony. Człowiek potrzebuje czegoś więcej niż wiedza naturalna, aby móc ten cel osiągnąć, potrzebuje bowiem do niego jakichś nadprzyrodzonych środków. Tym samym w stanie pierwotnej sprawiedliwości pierwszy człowiek posiadał jakiś rodzaj wiedzy religijnej, jakiś rodzaj nadprzyrodzonego odniesienia do tego wyższego celu. Porównując to do naszej sytuacji: ukierunkowanie do doskonałego szczęścia, jakim jest nadprzyrodzone widzenie Boga, domaga się adekwatnych do niego i nadprzyrodzonych środków, w postaci objawienia, sakramentów czy samych cnót teologalnych. Coś analogicznego musiał posiadać także pierwszy człowiek, aby po pierwsze dobrze rozumieć swoje nadprzyrodzone powołanie, a po drugie — aby móc do tego powołania kierować nie tylko siebie, ale także pierwszą społeczność, za którą był odpowiedzialny, mianowicie za Ewę oraz za ich ewentualne potomstwo. „Stąd pierwszy

---

<sup>40</sup> *ST*, I, q. 94, a. 3: „Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui”.

<sup>41</sup> Tamże: „Et haec sunt omnia illa quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt”.

człowiek otrzymał także taką znajomość spraw nadprzyrodzonych, jaka była potrzebna do rządzenia ludzkim życiem stosownie do jego ówczesnego stanu<sup>42</sup>.

Czego pierwszy człowiek nie znał? Tomasz sygnalizuje, że poza wymienionymi przez niego elementami (bycia *principium* dla rodzaju ludzkiego oraz właściwego kierowania pierwszą społecznością) inne rzeczy nie są człowiekowi konieczne do właściwego funkcjonowania w owym stanie. Tym samym są mu niepotrzebne, i pierwszy człowiek ich nie zna. Tym samym poza jego wiedzą jest to, co wykracza poza naturalną wiedzę dostępną człowiekowi na podstawie pierwszych zasad oraz ich wniosków, jak również to, co nie jest konieczne dla jego dążenia do celu nadprzyrodzonego. Pierwszy człowiek nie znał na przykład „ludzkich myśli, przyszłych bytów przygodnych oraz niektórych rzeczy szczegółowych, na przykład ile kamyków leży na dnie rzeki”<sup>43</sup>. Bóg oczywiście mógł stworzyć człowieka z taką dodatkową wiedzą, ale nie byłaby ona do niczego potrzebna. Tym samym Bóg wyposaża człowieka tylko i aż w to, co jest mu potrzebne i konieczne zarówno do zachowania integralności pierwszego stanu, jak też do osiągnięcia właściwej mu doskonałości nadprzyrodzonej.

Ogólny stan wiedzy prezentuje się zatem całkiem przyzwoicie: Adam posiada kompletną wiedzę naturalną oraz wystarczającą nadprzyrodzoną. Może zatem pracować harmonijnie w ogrodzie, żyć w zgodzie z Ewą (i vice versa), oraz dążyć do Boga we właściwy sobie sposób. Warto też zauważyć pewną ostrożność Tomasza, który stara się logicznie wydedukować to, co możliwe na ogólnym poziomie, bez przesadnego dopowiadania szczegółów. Nie podejmuje zatem żadnej rekonstrukcji pierwotnej religijności człowieka. Pierwszy człowiek miał pewną wiedzę nadprzyrodzoną; nie wiadomo zupełnie tego, na czym polegał ów pierwotny możliwy kult Boga. Stan wiedzy naturalnej i nadprzyrodzonej nie podlegał też żadnym zakłóceniom ze strony niższych władz i cielesności.

Po tym przyjrzeniu się zasobom wiedzy pierwszego człowieka czas odtworzyć stan jego woli, co wiąże się przede wszystkim z pytaniem o głębszy wymiar jego nadprzyrodzonego odniesienia do Pana Boga. Tu św. Tomasz prowadzi dyskusję ze swoimi współczesnymi i proponuje oryginalne rozwiązanie.

#### 6. Czy człowiek został stworzony w stanie łaski?

Dla teologów średniowiecznych było czymś oczywistym to, że pierwszy człowiek posiadał łaskę; nie było jednak zgody co do tego, kiedy tę łaskę otrzymał.

<sup>42</sup> *ST*, I, q. 94, a. 3: „Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum”.

<sup>43</sup> Tamże: „Alia vero, quae nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitae humanae, primus homo non cognovit; sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quaedam singularia, puta quot lapilli iaceant in flumine, et alia huiusmodi”.

„Zdaniem niektórych — wyjaśnia św. Tomasz — pierwszy człowiek nie został wprawdzie stworzony w łasce, niemniej jednak otrzymał ją jeszcze przed grzechem, bowiem liczne wypowiedzi świętych przemawiają za tym, że człowiek w stanie niewinności posiadał łaskę”<sup>44</sup>. Do owych „niektórych” należy zaliczyć Piotra Lombarda i św. Bonawenturę. „Natomiast tego, że również — jak inni utrzymują — został w łasce stworzony, zdaje się wymagać sama doskonałość i prawość pierwszego stanu, w jakim Bóg uczynił człowieka, stosownie do słów: »Bóg uczynił ludzi prawymi« [Koh 7,29]”<sup>45</sup>. W tym wypadku Tomasz powołuje się na stanowisko Prevostina z Cremony, który proponuje bezpośrednie powiązanie aktu stworzenia człowieka z udzieleniem mu łaski. Tomasz przyjmuje to rozwiązanie, wykazując, że nadprzyrodzona łaska jest konieczna dla samej doskonałości pierwotnego stanu. Akwinata wyjaśnia: „Ta prawość polegała na tym, że rozum był poddany Bogu, niższe władze — rozumowi, i duszy ciało. Pierwsze poddanie było przyczyną i drugiego, i trzeciego; jak długo bowiem rozum był poddany Bogu, jak zauważa św. Augustyn, tak długo poddane mu były niższe władze”<sup>46</sup>.

Tomasz podkreśla tutaj — poza znanymi już wcześniej elementami tej hierarchii i ładu — pewien jej wewnętrzny porządek przyczynowo-skutkowy. Pierwsze poddanie człowieka, czyli poddanie jego rozumu Bogu, było przyczyną poddania niższych władz wyższym oraz ciała duszy. Uzasadnieniem tak utworzonej hierarchii jest nadprzyrodzony charakter tego związku: „Oczywiste jest to, że owa uległość ciała wobec duszy i niższych władz wobec rozumu nie była naturalna. Gdyby była, pozostałaby mimo grzechu. Wszak — jak uczy Dionizy — również i w szatanach pozostało po grzechu to, co otrzymały z naturą”<sup>47</sup>. Z powodu grzechu aniołowie tracą to, co nadprzyrodzone, zachowują to, co naturalne. Podobnie dzieje się w przypadku człowieka. Natura pozostaje, natomiast dary łaski zostają utracone. Skoro człowiek utracił integralność i harmonię władz, nie były one czymś w pełni naturalnym. Zatem były nadprzyrodzone, a jako takie wynikały z obecności nadprzyrodzonej łaski: „Stąd też jest jasne, że owo

<sup>44</sup> *ST*, I, q. 95, a. 1: „Quidam dicunt quod primus homo non fuit quidem creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit sibi collata antequam peccasset, plurimae enim sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiae gratiam habuisse”.

<sup>45</sup> Tamże: „Sed quod etiam fuerit conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccle. VII, Deus fecit hominem rectum”.

<sup>46</sup> Tamże: „Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebat Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae, quandiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit”.

<sup>47</sup> Tamże: „Manifestum est autem quod illa subiectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit cap. IV De Div. Nom.”.

pierwsze poddanie rozumu wobec Boga nie było wyłącznie z samej tylko natury, lecz z nadprzyrodzonego daru łaski, bowiem nie może być tak, aby skutek był większy od przyczyny<sup>48</sup>.

Zatem łaska była przyczyną tych nadprzyrodzonych darów i zwieńczeniem pierwotnej sprawiedliwości. Bez niej człowiek traci równowagę pierwotnego uporządkowania, także w odniesieniu do integralności swojej natury. A skoro tak, to niemożliwe było nawet krótkoterminowe zachowanie owej pierwotnej sprawiedliwości bez towarzyszącej jej od początku łaski. Przemawia to za ścisłym czasowym powiązaniem momentu stworzenia i udzielenia człowiekowi nadprzyrodzonej łaski. Tym samym podporządkowanie się człowieka Bogu stanowi źródło naturalnej integralności i doskonałości pierwotnego stanu.

Jest w tej koncepcji pewien paradoks: naturalna integralność człowieka potrzebuje towarzyszącego jej elementu nadprzyrodzonej pomocy. Wyjaśnia to jednak precyzyjnie konsekwencje grzechu pierworodnego. W jego wyniku człowiek utracił właściwą swej naturze równowagę, za którą ciągle tęskni. Utracił także panowanie nad harmonią swoich władz i nieśmiertelność, których z natury pragnie. Tomasz cytuje na poparcie swojej koncepcji św. Augustyna: „Po przekroczeniu Bożego zakazu natychmiast, z powodu utraty łaski, zaznali wstydu z powodu nagości swoich ciał; doświadczyli bowiem nieposłuszeństwa własnego ciała, jako odwzajemnioną karę swojego nieposłuszeństwa<sup>49</sup>. Niektóre kary wynikające z grzechu zostaną ogłoszone przez Boga człowiekowi, podczas gdy innych doświadcza on natychmiast. Tego rodzaju karą jest między innymi ów wstyd, w którym pierwszy człowiek czuje się źle ze swoją nagością i zaczyna bać się Boga, podczas gdy wcześniej było inaczej. Tomasz wnioskuje, że skoro łaska utracona przez grzech uwalnia ciało z posłuszeństwa duszy, to ich doskonała harmonia wynikała z jej obecności.

Ta teologiczna koncepcja dobrze pokazuje rolę relacji z Bogiem dla zachowania integralności człowieczeństwa. Człowiek, utraciwszy nadprzyrodzoną przyjaźń z Bogiem, znalazł się w stanie ustawicznej alienacji, zagubienia pierwotnej niewinności i sprawiedliwości, której sam z siebie nie jest już w stanie odzyskać. Tego rodzaju opis pozwala wyjaśnić zarówno nadprzyrodzony charakter stanu pierwotnej sprawiedliwości, jak nienaturalność jego utraty, i tym samym nienaturalność obecnego stanu człowieka. Jest to bowiem stan natury zepsutej, upadłej, i tym samym potrzebującej uzdrowienia. Nie mamy jednak żadnego

---

<sup>48</sup> *ST*, I, q. 95, a. 1: „Unde manifestum est quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae, non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa”.

<sup>49</sup> Tamże: „Unde Augustinus dicit, XIII *De Civitate Dei*, quod posteaquam praecepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt, senserunt enim motum inobedientis carnis suae, tanquam reciprocā poenam inobedientiae suae”.

naukowego sposobu na weryfikację Tomaszowych tez. Jeśli bowiem ma rację, to jego argumenty o teologicznym i nadprzyrodzonym charakterze pierwotnej sprawiedliwości są tak samo niedostępne dla weryfikacji naukowej, jak cud chodzenia Chrystusa i Jego ucznia po wodzie. Zjawisk nadprzyrodzonych nie da się wyjaśnić przez odwołanie się do natury i jej porządku, ponieważ ze swojej natury przekraczają ten właśnie porządek oraz nie muszą być z nim zgodne. Dotychczasowe analizy rzucają nowe światło na kolejne pytanie.

### 7. Czy śmierć jest dla człowieka czymś naturalnym?

Święty Tomasz zadaje sobie wprost pytanie zawarte w tytule tego podpunktu, gdy rozpatruje skutki grzechu w *Prima Secundae* (q. 85, a. 6)<sup>50</sup>. Odpowiedź udzielona przez Akwinatę nawiązuje w istotnych punktach do przedstawionych powyżej rozważań. Tomasz rozpoczyna od przypomnienia podstawowego rozróżnienia bytów na niszczone i nieniszczone — byty duchowe będą należały do nieniszczalnych. W jego czasach materialne ciała częściowo zaliczono do niszczone, a częściowo — za Arystotelesem — do nieniszczalnych ze względu na przekonanie o wiecznej naturze ciał niebieskich, wynikającej z przekonania, że składają się one z doskonalszej i nieniszczalnej materii, poruszającej się także doskonalszym i wiecznym ruchem kołowym.

Zastanawiając się nad niszczalnością rzeczy przemijających, Tomasz mówi, że możemy popatrzeć na jego naturalność z dwu stron. Po pierwsze według tej konkretnej danej natury, i wówczas dla każdej rzeczy jej zniszczenie będzie sprzeczne z jej naturą. Po drugie z perspektywy szerszej rozumianej natury, gdzie jedne rzeczy niszczej, aby mogły zrodzić się nowe. Pod tym względem jest czymś naturalnym przemijanie jednych rzeczy i powstawanie kolejnych.

Tomasz wyjaśnia naturalność rozkładu rzeczy przemijających. Wynika ona nie ze skłonności ich form, stanowiących zasadę istnienia i doskonałości, lecz ze skłonności materii, przydzielonej danej formie według przydziału powszechnej zasady działania<sup>51</sup>. Naturalne jest więc przemijanie nie ze względu na formę rzeczy, ale ze względu na jej materię. Zniszczalność wynika więc z materialności i jej natury. Materia bowiem składa się z różnych elementów, które mogą się naturalnie rozpaść. Ten rozpad średniowiecznym myślicielom wydawał się tym bardziej naturalny, że sądzili oni, iż chodzi o elementy ze sobą sprzeczne: ogień, woda, powietrze i ziemia.

<sup>50</sup> „Utrum mors et alii defectus sint naturales homini”.

<sup>51</sup> *ST*, I-II, q. 85, a. 6: „Et secundum hoc, corruptiones et defectus rerum sunt naturales: non quidem secundum inclinationem formae, quae est principium essendi et perfectionis; sed secundum inclinationem materiae, quae proportionaliter attribuitur tali formae secundum distributionem universalis agentis”.

Tak rozumiana naturalność rozpadu i przemijania przypisana jest formom rzeczy według przydzielonego im planu czynnej i powszechnej zasady działania, *secundum distributionem universalis agentis*, czyli Stwórcy. Ta metauwaga dotycząca stwórczego porządku przygotowuje rozwiązanie zaproponowane w przypadku pierwotnej sprawiedliwości. Bóg, pierwotna zasada działania rzeczy, może mieć różny pomysł na różne byty. Szczęśliwie ma to szczególne miejsce w przypadku człowieka ze względu na jego nieśmiertelną formę — duszę: „Jakkolwiek każda forma zmierza na ile to możliwe do trwałego zatrzymania swojego istnienia, to jednak żadna forma rzeczy zniszczalnej nie może osiągnąć wiecznej trwałości za wyjątkiem duszy rozumnej, ponieważ nie podlega ona w całości materii cielesnej, lecz posiada własne działanie pozamaterialne”<sup>52</sup>. Dusza ludzka jako forma człowieka dążyć będzie z natury swojej do nieśmiertelności, podczas gdy ludzkie ciało, stanowiące integralną część człowieka, może, niestety, podlegać rozpadowi i śmierci. Tomasz wyjaśnia: „Lecz Bóg, któremu podlega całość natury, przy stworzeniu człowieka dopełnił brak natury, oraz poprzez dar pierwotnej sprawiedliwości dał ciału niezniszczalność. W tym znaczeniu mówi się, że »śmierci Bóg nie uczynił«, oraz że śmierć jest karą za grzech”<sup>53</sup>. Jest to *explicite* wyjaśnienie, dlaczego człowiek nie podlegał śmierci: działa tutaj nadprzyrodzony czynnik łaski i Bożego ustanowienia, który będąc Twórcą natury, uzupełnia łaską to, czego brakowało samej naturze. Pomoc Bożej łaski umożliwia to, co dla samej ludzkiej natury było niemożliwe — nieśmiertelność. W ten sposób Tomasz zupełnie bezpośrednio ukazuje dosłowny sens formuły Pisma Świętego: „śmierci Bóg nie uczynił”<sup>54</sup>. Według Tomasza Bóg uczynił człowieka w nadprzyrodzony sposób nieśmiertelnym; i z winy człowieka ten stan łaski został utracony. Tym samym śmierć jest karą za grzech, ponieważ nie była ona częścią pierwotnej sprawiedliwości.

Przejście do zbawienia z tego stanu nie musi być w ogóle nazwane śmiercią rozumianą jako rozdzielenie duszy i ciała. To rozdzielenie nie jest konieczne do wejścia pierwotnego człowieka w ostateczne szczęście widzenia Boga. Bóg może zbawić bez rozdzielania duszy i ciała w śmierci. Jakąś niedoskonałą analogią takiego przejścia mogłoby być zaśnięcie Maryi Panny. Niedoskonałość tego

<sup>52</sup> ST, I-II, q. 85, a. 6: „Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse quantum potest, nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui, praeter animam rationalem, eo quod ipsa non est subiecta omnino materiae corporali, sicut aliae formae; quinimmo habet propriam operationem immaterialem”.

<sup>53</sup> Tamże: „Sed Deus, cui subiacet omnis natura, in ipsa institutione hominis supplevit defectum naturae, et dono iustitiae originalis dedit corpori incorruptibilitatem quandam [...]. Et secundum hoc dicitur quod Deus mortem non fecit, et quod mors est poena peccati”.

<sup>54</sup> Mdr 1,13–14: „Bo śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się z zagłady żyjących. Stworzył bowiem wszystko po to, aby było, i byty tego świata niosą zdrowie: nie ma w nich śmiertelności jadu ani władania Otchłani na tej ziemi”.

porównania wynika ciągle z możliwego uczestnictwa Maryi w cierpieniu ludzi umierających, gdzie po agonii i śmierci przychodzi natomiast wskrzeszenie do nieśmiertelnego życia. Śmierć bowiem rozumiana jako zbliżanie się do choćby najkrótszego rozdzielenia duszy i ciała zawsze będzie dla człowieka czymś dramatycznym. Nawet jeśli — jak miało to czasem miejsce w przypadku świętych — bywają osoby całkowicie pogodzone ze śmiercią, to i tak pozostaje ona rozbiemem jedności ludzkiego bytu na części, którego tylko duchowa część posiada wieczne istnienie.

#### 8. Czy choroby i śmierć są karą za grzech?

Tomasz odpowiada twierdząco na to pytanie, jakkolwiek dokonuje paru interesujących uściśleń. Coś może być skutkiem czegoś innego bezpośrednio (*per se*) oraz pośrednio (*per accidens*). Akwinata pokazuje, że śmierć nie jest skutkiem grzechu bezpośrednio, była ona bowiem poza intencją grzeszącego człowieka. Grzech sam z siebie nie powoduje bezpośrednio śmierci. Powoduje ją natomiast pośrednio, przez usunięcie przeszkody. Tomasz przytacza tutaj przykład wymyślony przez Arystotelesa: przewrócenie kolumny, w wyniku czego następuje także upadek leżącego na niej kamienia<sup>55</sup>. Chodzi tutaj nie tyle o wprawienie w ruch dwu przedmiotów, ile raczej o usunięcie jednego z nich, blokującego możliwość ruchu drugiego.

Ten obraz służy Tomaszowi do przedstawienia choroby i śmierci jako konsekwencji grzechu. Kolumna sprawia, że kamień nie spada. Można by powiedzieć — jest ona przeszkodą dla upadku kamienia. Jeśli usuniemy kolumnę, kamień spadnie siłą ciężenia. „Otóż w podobny sposób grzech pierwszego rodzica jest przyczyną śmierci oraz innych niedomagań w naszej naturze ze względu na to, że grzech ten spowodował utratę sprawiedliwości pierwotnej, dzięki której nie tylko niższe władze duszy poddawały się rozumowi bez najmniejszego nieporządku, lecz także całe ciało podawało się duszy bez najmniejszego niedomagania”<sup>56</sup>. Nadprzyrodzony stan pierwotnej sprawiedliwości pełni tutaj funkcję owej kolumny, która nie pozwala naturalnym konsekwencjom cielesności i materialności naruszać nadprzyrodzonej i doskonale harmonijnej postawy pierwszego człowieka. Dopiero utrata tej pierwotnej łaski powoduje upadek kamienia w postaci uruchomienia nieuchronnego wpływu czasu na człowieka, a tym

<sup>55</sup> ST, I-II, q. 85, a. 5: „Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa removendo prohibens, sicut dicitur in VIII Physic. Quod divellens columnam, per accidens movet lapidem columnae superpositum”.

<sup>56</sup> Tamże: „Et hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis et omnium huiusmodi defectuum in natura humana, in quantum per peccatum primi parentis sublata est originalis iustitia, per quam non solum inferiores animae vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu”.



samym wyjęcie go spod nadprzyrodzonej ochrony przed cierpieniem i śmiercią: „Dlatego, ze względu na utratę sprawiedliwości pierwotnej z powodu grzechu pierwszych rodziców, ludzka natura została zraniona zarówno co do duszy poprzez nieuporządkowanie jej władz, jak również stała się podatna na zniszczenie ze względu na nieuporządkowanie ciała”<sup>57</sup>. Człowiek, pozbawiając się ochrony łaski, ściąga na siebie te konsekwencje, które spadają na niego w charakterze kar: „Pozbawienie zaś stanu pierwotnej sprawiedliwości ma charakter kary, podobnie jak utrata łaski. Stąd zarówno śmierć, jak inne niedomagania cielesne, które stąd wynikły, są pewnym rodzajem kary za grzech pierworodny”<sup>58</sup>. Jest to kara sprawiedliwa o tyle, że człowiek zostaje pozbawiony tego, co otrzymał jako nadprzyrodzony dar. Buntując się przeciw Bogu, traci prawo do tego, co otrzymał tytułem szczególnej łaski.

Przy okazji wyjaśnia się jeszcze jedna cecha sprawiedliwości pierwotnej, dotycząca anatomii pokusy. W momencie, gdy człowiek nie doszedł do widzenia istoty Boga i przebywa w stanie jeszcze niepełnego poznania i umiłowania Boga, ale jednocześnie doskonałej harmonii, jest tylko jedno miejsce, w którym można go kusić — jego poddanie się Bogu. To jest jedyny słaby punkt pierwszego człowieka; ciało doskonale poddane duszy czy władze harmonijnie działające według stworzonej przez Boga hierarchii nie oferują żadnej możliwości kuszenia. Dla Adama jest rzeczą oczywistą, że grzech i niedoskonałość są dla niego złe, i tym samym natychmiast odrzuciłby wszelkie pokusy tego rodzaju. Dopiero w wyniku grzechu i utraty pierwotnej sprawiedliwości kusicielowi poszerza się znacząco zakres możliwości. Człowiek traci pierwotną harmonię, więc istnieje w nim więcej zranień i pęknięć. Traci zdolność jasnego widzenia własnego dobra i zła, i tym samym staje się podatny na różne formy pokus i grzechów, od których byłby wolny, gdyby nie owe zranienia i zaciemnienie rozeznania.

Podsumowując przebytą drogę: na początku stwierdziliśmy, że pierwszy człowiek nie widział Boga, jakkolwiek żył z Nim w nadprzyrodzonej przyjaźni i relacji. Pierwszy człowiek — jako zasada i sam początek rodzaju ludzkiego — został stworzony jako dojrzały, wyposażony we wszelką wiedzę naturalną i nadprzyrodzoną, konieczną do normalnego funkcjonowania pierwotnego stanu. Był to stan ściśle związany z nadprzyrodzonym darem łaski pierwotnej sprawiedliwości, której mocą także ludzkie władze i całe ciało zachowywały pierwotny porządek i nieskażoność. Teologiczna rekonstrukcja św. Tomasza pozwala na

---

<sup>57</sup> *ST*, I-II, q. 85, a. 5: „Et ideo, subtracta hac originali iustitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ut supra dictum est; ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis”.

<sup>58</sup> Tamże: „Subtractio autem originalis iustitiae habet rationem poenae, sicut etiam subtractio gratiae. Unde etiam mors, et omnes defectus corporales consequentes, sunt quaedam poenae originalis peccati”.

wyjaśnienie, że pierwotnie śmierć była czymś niezamierzonym przez Boga wobec stworzonego człowieka. Nadprzyrodzony stan pierwszego człowieka można odczytywać i zinterpretować jako wynik bezpośredniej Bożej łaski udzielonej człowiekowi w momencie stworzenia. Dopiero przez grzech człowiek traci tę łaskę pierwotnej sprawiedliwości, która chroni go przed przemijaniem i śmiercią. Tym samym człowiek za pośrednictwem grzechu ściągnął na siebie karę chorób i śmierci, ponieważ usunął tę szczególną pierwotną łaskę, która je uniemożliwiała.

Tomaszowa rekonstrukcja pozwala na zachowanie dosłownej lektury Pisma Świętego w odniesieniu do roli śmierci w sposób, który usuwa trudności biblijne czy teologiczne podobne do wyżej cytowanych. To rozwiązanie nie może być też negatywnie zweryfikowane ze strony nauk ścisłych. Warto tu przypomnieć zakres możliwości weryfikacyjnych nauki, która nie może, i nawet nie powinna, wypowiadać się o możliwości działania przyczyn niemieszczących się wśród naturalnych właściwości stworzonego świata.

Jeśli przez śmierć rozumiemy rozpad duszy i ciała, wówczas nie sposób usunąć z niej, niezależnie od stopnia pogodzenia się z faktem śmierci, jakiegoś towarzyszącego jej dramatu. Śmierć jest bowiem rozpadem człowieka, i z pewnością jest kresem jego ciała, które ulega rozkładowi. Ból żałoby i poczucie straty są tutaj realne: dotyczą zniszczenia ludzkiego ciała, a tym samym jedynej znanej nam bezpośrednio formy ludzkiego życia. Wyjaśnienie Tomasza pozwala zobaczyć, że pierwotne przejście do pełnego widzenia istoty Boga mogło i miało się dokonać w jakiś inny sposób, nie przez fizyczną śmierć. Przejście do widzenia Boga może bowiem nastąpić także dzięki całościowej przemianie ludzkiego bytu bez konieczności jego rozpadu w śmierci<sup>59</sup>.

Wyjaśnienie Tomasza pozwala na dosłowną lekturę fragmentów biblijnych typu „śmierci Bóg nie uczynił, i nie cieszy się ze zguby żyjących” oraz na spójne wyjaśnienie teologii św. Pawła i teologii chrztu świętego. W oczywisty sposób potrzebna jest tutaj wiara w nadprzyrodzoną interwencję Boga zarówno w samym akcie stworzenia człowieka, jak też podtrzymywania go w stanie pierwotnej doskonałości i niewinności. Wydaje się jednak, że tradycji i praktyce

<sup>59</sup> Ciekawy w tym kontekście jest następujący fragment z listu św. Pawła: „Oto ogłaszam wam tajemnicę: nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni” (1 Kor 15,51). Jednak w komentarzu do tego wersetu Tomasz podaje dwie znane jego wersje na podstawie św. Hieronima, pierwsza „wszyscy pomrzemy”, druga „nie wszyscy pomrzemy”: „Jakkolwiek ten tekst, to jest *nie wszyscy pomrzemy* itd. nie sprzeciwia się wierze, to jednak Kościół bardziej przyjmuje pierwszą wersję, to jest, że *wszyscy pomrzemy* czy *zmartwychwstaniemy* itd., ponieważ wszyscy umrą nawet jeśli niektórzy będą wówczas żywi”. Tekst Tomasza *I Ad Corinthios*, XV, lectio VIII, Marietti 1004: „Et licet haec littera, scilicet *non omnes moriemur*, etc., non sit contra fidem, tamen Ecclesia magis acceptat primam, scilicet *quod omnes moriemur sive resurgemus*, etc.; quia omnes morientur etiam si sint tunc aliqui vivi”.

Kościół bliższa jest taka lektura niż próba jej rewizji. Zmiana tego punktu domaga się bowiem przemyślenia czy nawet korekty nauczania samego św. Pawła Apostoła<sup>60</sup> oraz — co za tym idzie — tekstów liturgicznych, szczególnie w kontekście sakramentu chrztu świętego czy tekstów liturgicznych wigilii paschalnej. Przede wszystkim chodzi o bezpośredni związek przyczynowo-skutkowy grzechu i śmierci pierwszego człowieka oraz komplementarną wobec niego tajemnicę odkupienia przez śmierć i zmartwychwstanie Zbawiciela. Przy usunięciu tego związku teologia na nim oparta i celebrowana w liturgii staje się bowiem jedynie metaforą.

Takie wyjaśnienie napotyka także inne trudności. Pierwszą z nich jest to, że śmierć rozumiana jako rozdzielenie duszy i ciała zawsze będzie czymś dramatycznym, nawet jeśli w pierwotnym stanie była czymś naturalnym i zwyczajnym. Wówczas też trudno zrozumieć doskonałość stworzenia człowieka, ponieważ istnieje element cierpienia i zła, jak choćby samej śmierci, który tę doskonałość w istotny sposób zaburza.

Jeśli zaś przyjąć, że ten pierwotny rodzaj przejścia od tego życia do Pana Boga i wieczności miałby być czymś innym niż rozdzielenie duszy i ciała, to czy wówczas można mówić o tym jako o śmierci? Bardziej adekwatne byłoby wówczas określenie tego przejścia nie tyle śmiercią, ile wniebowzięciem, szczególnie jeśli miałyby ono obejmować także ludzkie ciało. W takim wypadku jednak wracamy do samego początku: wówczas równie dobrze można przyjąć literalne rozumienie Księgi Mądrości i uznać, że „na początku śmierci nie było” i że jest ona skutkiem grzechu pierworodnego. Dokładnie tego punktu dotyczą jednak cytowane wątpliwości autorów, którzy pokazują obecność śmierci ludzkiego ciała jeszcze przed grzechem pierworodnym. W rezultacie przyjmujemy tezę, że już przed grzechem pierworodnym człowiek potrzebował zbawienia od śmierci. Jest to o tyle kłopotliwe, że nasuwa wątpliwości wobec Bożej dobroci i sprawiedliwości, ponieważ Bóg skazuje człowieka w punkcie wyjścia na cierpienie i śmierć bez żadnego powodu poza swoją niezgłębioną wolą. Pod tym względem biblijne i teologiczne ukazanie grzechu jako przyczyny cierpienia i śmierci unika takiego woluntarystycznego wyjaśnienia ich genezy. Odpowiedzialność za tak rozumiane zło spada na człowieka. „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre”<sup>61</sup>.

Powyższa analiza tekstów św. Tomasza pokazuje ich wielopoziomą aktualność. Tomasz przedstawia teologiczne racje, które nie przeczą nauce i które wymykają się jej zdolnościom weryfikacyjnym. Zawierają jednocześnie ogromnie istotne przesłanie dla zrozumienia tożsamości człowieka i jego relacji wobec Boga, świata, siebie samego oraz zła. Również Jan Paweł II właśnie na

<sup>60</sup> Szczególnie dotyczy to Rz 5,12.14 i 1 Kor 15,21.

<sup>61</sup> Rdz 1,31.

Księżdzę Rodzaju oparł niezwykle interesujące i aktualne wywody dotyczące teologii ciała<sup>62</sup>. Widać zdolność tych koncepcji do uzupełnienia naszej wiedzy płynącej z nauk ścisłych. Przestroga przed zbyt i upraszczającym metodologicznie łączeniem teologii i nauki pozostaje w mocy. Niemniej jednak — zgodnie z zachętą autora *Fides et ratio* — warto pokusić się o taką syntezę rozumu i wiary, która prowadzi do pełniejszego zrozumienia tajemnicy człowieka w świetle początków jego istnienia. Jestem przekonany, że teologia św. Tomasza z Akwinu zawiera w tym punkcie zapoznany materiał, który pozostaje niezwykle inspirowany także współcześnie, szczególnie w kontekście całościowego poszukiwania prawdy na temat człowieka, jego pierwotnej tożsamości oraz ostatecznego zbawienia.

mrozekop@dominikanie.pl

## SAINT THOMAS ON THE ORIGINAL JUSTICE OF ADAM AND EVE

### S U M M A R Y

This article presents a theological description of ‘original justice’ in the sense used by Thomas Aquinas. This doctrine appears in the contemporary Catechism of the Catholic Church, but it raises a number of questions and concerns, especially when it comes to the beginnings of the human race and the issue of the existence of death.

Original justice and its related questions involve fully half of Aquinas’s anthropological considerations. First, Aquinas ponders whether the first man was able to see the essence of God. He responds in the negative: since Adam sinned, he could not yet have seen the beatific vision. Next, Thomas describes the original state of perfection. In Eden, everything was in its proper place, and human capacities were harmoniously ordered. Thomas presents further arguments for the position that God created Adam and Eve as mature people, endowed with knowledge both natural as supernatural. If this were not the case, he states, a harmonious implementation of their original vocation would have been impossible. Thomas emphasizes that special supernatural grace was a necessary

---

<sup>62</sup>JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.

element of original justice. This does much to explain the effects of original sin: since supernatural grace guaranteed the integrity of nature, it also assured supernatural immortality. Aquinas can thereby elucidate the literal meaning of the quote from the Book of Wisdom, “God did not make death.”

Thomas’s theological approach remains relevant today and suggests the possibility of a literal reading of the state of original justice. This doctrine is not a negation of the natural sciences, which cannot give an account of Eden, but rather a theological extension of the sciences toward a truth that they cannot verify by their own methods. The synthesis of these perspectives provides a renewed look at the book of Genesis and its theological and existential meaning.